

ARGUEDAS Y LOS INICIOS DE LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

EN ESPAÑA

Pedro Tomé*

Resumen

Arguedas llegó a España en 1958 con la intención de realizar un trabajo de campo etnográfico que le sirviera como base para presentar su tesis doctoral. En este artículo se analiza cómo se gesta la obra *Las comunidades de España y del Perú* con la que Arguedas intentará comprender la vida campesina castellana en comparación con la andina, así como las discusiones teóricas que se plantean en dicha obra. Igualmente, en el artículo se analizan cuáles fueron sus aportaciones al nacimiento de la antropología española contemporánea y sus posibles déficits.

Abstract

Arguedas came to Spain in 1958 with the intention of carrying out ethnographical fieldwork that would serve as a basis for the presentation of his doctoral thesis. This article analyzes the brewing of *Las Comunidades de España y del Perú*, with which Arguedas will try to understand castellanpeasant life in comparison to andean's, as well as the theoretical discussions proposed in said work. Equally, this article analyzes which were its contributions to the birth of contemporary Spanish anthropology and its possible lacks.

Palabras clave/Key words: *Las comunidades de España y del Perú*, antropología en España, Arguedas etnólogo, campesinismo, comunalismo / Arguedas ethnologist, communalism.

* Investigador del Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CCHS, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-CSIC. Agradezco a Fermín del Pino sus muchos comentarios, sugerencias y discusiones sobre J.M. Arguedas. Por supuesto, queda exonerado de cualquier interpretación errónea que aparezca en las páginas siguientes.

Introducción

Tras la Guerra Civil Española que siguió al golpe de estado de 1936, una tradición de pensamiento antropológico, cuyos orígenes pueden remontarse, sin duda, a los “cronistas de indias”, se vio, como tantas otras cosas, truncada en España. La mayor parte de los pensadores que sobrevivieron al conflicto tuvieron que partir hacia el exilio y los pocos que quedaron o se iniciaron en los años siguientes, con independencia de su mayor o menor adhesión al régimen, no hallaron condiciones para desarrollar un pensamiento mínimamente libre. Por supuesto, estas condiciones tampoco serían propicias para el arribo de pensadores de otros países. Como señaló, en 1948, George Foster, cuando se disponía a iniciar su periplo español, el país “era todavía un paria internacional a causa del comportamiento del Generalísimo Francisco Franco en la guerra civil de 1936-1939 y su posición pro-Hitler durante la segunda guerra mundial”¹.

Aún así, tras salvar no pocas trabas y haber conocido a Julio Caro Baroja durante una breve estancia en Madrid, Foster se embarcó –literalmente– en un navío que partiendo desde Nueva York se dirigía hacia Italia. Acompañado por su esposa descendió del barco, en su propio coche, en la escala que en marzo de 1949 realizó la nave en el puerto de Gibraltar. Desde allí, inició “la exploración de parte del sur y del este de España, buscando una comunidad ‘típica’ en Andalucía o Extremadura que hubiera preservado suficientemente las formas culturales de la España del siglo XVI para proporcionar una línea base para la comparación con la cultura hispanoamericana”². De algún modo, podría sugerirse que con el encuentro que Foster, Julio Caro Baroja, su acompañante y guía durante el viaje, y Julian Pitt-Rivers, recién llegado a Grazalema, tuvieron en la localidad gaditana, arranca la antropología contemporánea en España. A la misma se sumará, mediada la década de los cincuenta, Michael Kenny y en 1958 José María Arguedas.

¹ George Foster, “Recollections of Julio Caro Baroja and Julian Pitt Rivers”, en Honorio Velasco (coord.), *La antropología como pasión y práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*”, p. 50.

² *Ibid.*, p. 54.

La llegada de Arguedas a Sayago

Si el inicial recorrido de Foster tuvo su continuación meses más tarde con una estadía de más de un año de duración y las estancias de Pitt-Rivers en Grazalema y de Kenny en Vinuesa se prolongaron varios años, José María Arguedas hubo de limitar la suya a un semestre de ese 1958: “el mes de enero y parte de febrero en Madrid, y recorriendo Andalucía, Castilla y Extremadura. Hacia mediados o finales de febrero debieron llegar a la comunidad de estudio elegida, la comarca de Sayago en Zamora, del reino de León, y próximo a Portugal. Como ciudades visitadas detenidamente nos consta por la tesis que estuvo en Sevilla, probablemente Tánger (la cita en junio de 1965, en Arequipa), en Extremadura (sin precisión), Madrid, Ávila, Salamanca y Santillana del Mar (Santander)”³.

Su arribo a la Península Ibérica, en enero de 1958, coincidiendo, por tanto, con su cuadragésimo séptimo cumpleaños, fue posible gracias a una beca que, merced al apoyo de escritores y colegas franceses, le proporcionó la UNESCO. Aunque la permanencia no fue todo lo larga que a él le hubiera gustado, fue un tiempo productivo, con un análisis bibliográfico inicial en Madrid que le abrió nuevas perspectivas y con un trabajo de campo que se vería interrumpido justamente en el momento en que hubiera podido generar mayor rendimiento. Un tiempo en el que la sorpresa, la dureza del trabajo de campo y el rigor del clima lo atenazarán de tal modo que no dedicará esfuerzo alguno al quehacer literario. No es cuestión menor el clima sayagués y la impresión que le produjo:

resulta asombroso para un peruano ver el sol de invierno de España y comprobar que alumbra sin dar calor. [...] aún hoy, el labrador de Castilla sale al campo, muy temprano, en el invierno, con un viento helado y fuerte que corta y golpea con dura y ciega crueldad. Jamás el viento y el frío son tan terribles en el Perú. Y en el verano, el mismo labrador, debe segar la mies, catorce o dieciséis horas seguidas bajo un sol de cuarenta grados, capaz de enloquecer en pocos días a quien no ha padecido desde la infancia su terrible calor.⁴

³ Fermín Del Pino, “Arguedas en España o la condición mestiza de la antropología”, en Maruja Martínez y Nelson Manrique (eds.), *Amor y Fuego. José María Arguedas 25 años después*, p. 50.

⁴ José María Arguedas, *Las comunidades de España y del Perú*, p. 45.

Arguedas, como gran parte de los iberoamericanos diría yo, partía del prejuicio de que lo más parecido a cualquier lugar del continente americano que se puede hallar en España ha de estar en Andalucía. Ciertamente aunque conoció la obra de Julio Caro Baroja no parece haber leído la de Pitt-Rivers⁵ sobre un pueblo de esa región. Igualmente parece no haber tenido conocimiento de la presencia de Michael Kenny en Castilla, ni mucho menos de sus obras que, si bien se publicaron tras el regreso del peruano a su país, vieron la luz antes de que finalizara su tesis⁶. Posiblemente no conoció las obras iniciales de George Foster⁷ en las que el norteamericano insistía en la necesidad de comparar las culturas españolas y las hispanoamericanas, para entender éstas. Si cita, aunque erróneamente porque lo denomina “William Foster”⁸, el trabajo de éste sobre el compadrazgo en el que el norteamericano:

citando a Mintz y Wolf, ha demostrado cómo, en la España medieval, el compadrazgo cumplió las mismas funciones que en el Perú colonial y en [el] contemporáneo de los Andes y de qué modo proliferó el número de compadres, a tal punto que se convirtió en un peligro grave para el aumento de población, pues el compadrazgo impedía el matrimonio entre parientes espirituales.⁹

Foster¹⁰ ponderaba en este artículo la diversidad peninsular y la necesidad de no identificar España con Andalucía, como el régimen franquista quería y tan irónicamente reflejó Luis García Berlanga en la película de 1953 titulada *¡Bienvenido Mister Marshall!* Sin embargo, la elección que Arguedas va a realizar no tiene

⁵ Julian Pitt-Rivers, *People of the Sierra*, New York, Criterion Books, 1954.

⁶ Cfr. Michael Kenny, “Patterns of Patronage in Spain”, en *Anthropological Quarterly* 33. Vid. Michael Kenny, *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castille*, Nueva York, Harper, 1960, 1961.

⁷ George Foster, “Report on an ethnological reconnaissance of Spain”, en *American Anthropologist* LIII, pp. 311-325; “The significance to anthropological studies of the places of origin of Spanish emigrants to the New World”, en Sol Tax (ed.), *Acculturation in the Americas*, Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists, Chicago, University of Chicago Press, 1951, 1952.

⁸ José María Arguedas, *op. cit.*, p. 114.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ George Foster, “Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, 1953, pp. 1-28.

tanto que ver con la obra del antropólogo norteamericano como con la impresión que le causó la de Joaquín Costa donde, como él reconoce expresamente, “encontramos la información que nos era necesaria”¹¹.

Al comenzar a ahondar en la bibliografía etnográfica que sobre España había en la época, Costa, el jurisconsulto aragonés representante del regeneracionismo decimonónico español, supuso para Arguedas un descubrimiento inesperado. Y así, según él mismo cuenta, aunque venía decidido a averiguar en qué modo hallaba una base sólida para mostrar, a través de la comparación entre España y Perú, la pertinencia de las ideas desgranadas en 1952 por François Chevalier en *La formación de grandes dominios en México, tierra y sociedad en los siglos XVI-XVIII*, sus lecturas de Costa en la Biblioteca Nacional le llevaron a cambiar su objetivo. Dos obras escritas por este pensador en la transición del siglo XIX al XX tendrían una influencia decisiva en la antropología de Arguedas: *Colectivismo Agrario*, de 1898, y *Derecho consuetudinario* publicada en 1902. Lo que atrajo la atención de Arguedas fue la constatación vertida por Costa de que la modernización de España había sido en realidad un largo proceso de destrucción de los sistemas de propiedad comunal. En el segundo tomo del *Colectivismo agrario en España*, Costa, erudito con formación de historiador y economista, presenta una amplia historia económica de los sistemas comunales de propiedad y sus diversas modalidades (desde los cotos redondos medievales a las tierras concejiles y comunales), remontándose hasta el siglo segundo antes de nuestra era. Pero, lo que, sin duda, llamó la atención de Arguedas es que Costa, además de mostrar dicha evolución histórica, afirmaba que mientras escribía todavía existían en España algunos lugares que debido a su escaso desarrollo económico o su aislamiento mantenían sistemas comunales de explotación de la tierra. Y en concreto nombraba la comarca zamorana de Sayago.

Así pues, tras sus lecturas, Arguedas realiza un recorrido de campo por varios lugares de España que culmina en dichas tierras:

Nosotros veníamos a recorrer Castilla, Andalucía y Extremadura, cuando llegamos a Zamora y nos dirigimos a Sayago. Comprobamos

¹¹ José María Arguedas, *op. cit.*, p. 31.

con creciente asombro, a lo largo de este recorrido que en lo que se refiere a la arquitectura y el urbanismo, el Perú fue una colonia en que la imagen de las ciudades y residencias de toda España fue casi exactamente reproducida, no por zonas, sino todo o casi todo en cada ciudad. Lima, Trujillo, Ayacucho, Cuzco, Arequipa, las capitales mayores y más castizas del virreinato, y aún otras ciudades más pequeñas, como Ica o Urubamba, y las aldeas pequeñas que fueron residencia de los españoles, tienen casas y calles, unas de estilo castellano y otras, andaluz. [...] Ciudades como Ayacucho, a primera vista parece que tuvieran un estilo andaluz característico, pero recorriendo sus calles, examinándolas casa por casa, se descubre que las residencias del tipo castellano, de Salamanca, Ávila o Santillana del Mar, son tan abundantes como las del tipo andaluz que destacan más al primer golpe de vista, por sus sobresalientes detalles externos.¹²

A la vez, la llegada a la provincia de Zamora, en el occidente de la actual comunidad autónoma de Castilla y León, junto a la frontera con Portugal, le confirmó que allí se encontraba lo que estaba buscando: “la semejanza de la organización de estas comunidades de Zamora y León con las de Perú era tan extraordinaria que decidí elegir alguna de ellas para realizar mi trabajo de campo”¹³. Aunque las lecturas que había hecho de la obra de Elías Morán le podrían haber proporcionado más información sobre comunidades semejantes de León en las que también había sistemas comunales, un elemento más, aparentemente ajeno a los intereses del investigador, cual es el clima, le confirmó la idoneidad de su elección: “decidí ir a Sayago, porque las de León, mejor descritas, estaban aisladas por el hielo en esa época del año”¹⁴. El tiempo transcurrido en Sayago, aunque escaso, confirmó sus expectativas:

encontré en Sayago, vivas, algunas de las instituciones descritas por Costa. Pude obtener de boca de los informadores la historia de la extinción de muchas de las costumbres que Costa describió con tanto entusiasmo; viajé a Aliste y encontré allí supervivencias más abundantes. Tuve la fortuna de llegar, especialmente a Sayago, en un periodo de crisis, cuando las instituciones antiguas que hicieron

¹² *Ibid.*, p. 47.

¹³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁴ *Ibid.*

de los pueblos de estas zonas verdaderas comunidades agrarias han sido removidas por la penetración de la economía moderna y algunas de ellas han liquidado su estructura económica comunal y se han lanzado agudamente, a la carrera de la economía liberal basada en la acumulación y prosperidad individuales. Proceso semejante, en muchos aspectos, al que se inició, con muy parecida historia, en las comunidades del valle del Mantaro, del Perú y que se está desarrollando en otras provincias del sur de nuestro país.¹⁵

Una novela salpicada de matiz académico: la etnografía

El escritor José María Arguedas había descubierto dolorosamente que la lengua con la que escribía sus novelas le planteaba un problema prácticamente irresoluble, percibía su limitación para expresar las vivencias auténticas de las gentes que habitan las serranías y pampas andinas: el castellano que manejaba con gran perfección no podía ahondar en unos sentimientos vividos y, por tanto, expresados en otras lenguas; unos sentimientos que se vinculan a pensamientos difícilmente expresables con la adornada lengua cervantina. Por tal motivo, en gran parte de su obra literaria Arguedas va a optar por intentar reproducir tal cual se usa, la lengua de los campesinos peruanos que, con independencia de cuál fuera su origen, la protagonizan. Ciertamente que, a este respecto, hay muchas diferencias entre unas obras y otras. No voy, por supuesto, a adentrarme en esa cuestión por muy interesante que sea, sino más bien plantear el choque que supuso para un Arguedas ya maduro enfrentarse a los campesinos españoles, esos que, se supone, de novelarlos, podrían utilizar para expresar sus sentimientos la misma lengua con que Cervantes u otros autores alcanzaron la inmortalidad. Como él mismo dice en *Las comunidades de España y del Perú*, algunos de los labradores con quien departió en el viejo reino de León, eran “dominadores eximios del castellano más puro”¹⁶.

No ha de extrañar, consecuentemente, que en el “Prefacio” a la obra resultante de su estancia entre estos campesinos escriba Arguedas lo siguiente:

¹⁵ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

fuimos cautivados por la personalidad de algunos vecinos de las dos comunidades castellanas que estudiamos –¡comunidades tan idénticas en muchos aspectos medulares de la vida a aquéllas peruanas que observamos mejor o en las que pasamos nuestra infancia!– e hicimos nuestro trabajo recogiendo casi textualmente de boca de esos vecinos la confesión de un juicio sobre todas las cosas¹⁷.

Ahora bien, si el trabajo de campo realizado en España coincidió con una época de esterilidad literaria, la redacción de su tesis doctoral, acometida en Chile, se hará al mismo tiempo que escribe su obra *Todas las sangres*. Tal vez por ello, cuando finalmente se publique su libro *Las comunidades de España y del Perú*, dedicado a Lola Hoffman, seis años después de conseguir el grado de doctor, la disputa entre el antropólogo y el novelista se manifieste desde la primera línea:

hemos tenido, pues, la oportunidad de leer el trabajo con una perspectiva que nos ha permitido aliviarlo, hasta donde nos ha sido posible, de su atuendo académico-escolar. Tardía y débilmente instruidos en la especialidad, empleamos con vacilante formalismo tanto la terminología como los esquemas aprendidos, en la utilización de los resultados de nuestro trabajo de campo. Felizmente no ocurrió lo mismo con el método¹⁸.

Es decir, cuando Arguedas escribe su libro comparativo sobre España y el Perú, es plenamente consciente de que, aunque su contenido haya sido producido utilizando las técnicas propias de la antropología, su expresión debe trascender estas técnicas y aproximarse, en lo que pueda, a las del escritor que era. Por eso añade que la obra:

aparece como una mezcla no carente de interés, entre el formalismo vacilante, el entusiasmo por exaltar las semejanzas entre las comunidades peruanas y españolas, y la palpitación pura y fuerte de la vida de los dos pueblos estudiados. [...] Es pues, este irregular libro, una buena crónica; tiene, por tanto, algo de novela y está salpicado de cierto matiz académico, perdonable y hasta amenamente pedantesco

¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸ *Ibid.*

y temeroso a la vez. Nos parece que de toda esta mezcla de ingredientes emergen cuadros interesantes y ciertos personajes que alcanzan a mostrar una imagen seguramente muy aproximada de la vida de las comunidades supervivientes de España, de sus vínculos con la historia y con la civilización actual¹⁹.

Es decir, la obra de la que estoy hablando se plantea por su propio autor como una novela con cierto matiz académico, que busca simultáneamente ser amena y mostrar una imagen que se aproxime a la realidad vivenciada por algunos habitantes del medio rural castellano. Solamente así se explica que cuente la larga emoción que le provocó ver cómo una higuera que nacía en una hendidura de una de las paredes de la iglesia de Bermillo de Sayago y que creía seca, pues durante el invierno no había descubierto en ella la más mínima señal de vida:

aparecía como un alarde verdaderamente exagerado de la naturaleza. Los niños no podían coger sus frutos porque quedarían muy altos, ni podrían dañarlo en lo menor. La sombra de ese fantástico árbol se proyectaba toda en el muro. Y en este tiempo, en que la higuera había alcanzado su mayor desarrollo, contemplaba con regocijo muy semejante, el vuelo y canto de la tutubía. Es un pequeño pájaro que vuela a golpes de ala y va elevándose muy alto; a cada movimiento fuerte de sus alas, emite lo mejor de su canto. Estuve una vez cerca de Villamar de la Ladre, cuarenta y cinco minutos oyéndolo cantar y embriagarse, a mi parecer, entre música, velocidad y evoluciones aéreas²⁰.

En esta tesitura, adquiere cierta legitimidad la cuestión de si el análisis de *Las comunidades de España y del Perú* ha de centrarse en la habilidad de su pluma literaria académicamente barnizada o en su más que probado ojo etnográfico. Ahora bien, más allá de consideraciones meramente escolásticas, resulta fútil la disquisición por cuanto ambos aspectos resultan indisolubles en la obra de Arguedas por mucho que éste se considere, en lo tocante a los análisis antropológicos, un mero “aficionado”. Como recuerda J. Murra: “para Arguedas, no hay una separación entre su

¹⁹ *Ibid.*, pp. 27-28.

²⁰ *Ibid.*, p. 44.

etnología y su obra artística”²¹. En todo caso, aunque ciertamente se pueda atisbar en *Las comunidades de España y del Perú* una implícita invitación a indagar en las múltiples conexiones internas existentes entre literatura y antropología, si se persigue un examen sobre el modo en que se expresan ciertos conflictos más o menos permanentes en la vida y obra de Arguedas, habría que centrarse en otras cuestiones. Por ejemplo, ¿sería posible aplicar la crítica visión política del novelista que presenta el irreconciliable enfrentamiento entre indígenas y *mistis* como expresión de la colonización a pueblos campesinos que habitan en la metrópolis colonizadora? Porque, evidentemente, una consideración indigenista del tipo que fuere, sólo con una desmedida imaginación puede trasladarse a un país donde, aunque hay campesinos, éstos no son indígenas. ¿Será, por tanto, preciso en este caso abocarse a otras visiones en las que el choque posible entre campesinos y el mundo capitalista ha de discurrir por otras vías?

Arguedas intentará dar respuesta a través de su etnografía a esta cuestión a través de la reconstrucción de:

los procesos de cambio a partir de una doble consideración: los conflictos internos, entre pobres y ricos por ejemplo, que desembocan, en el caso de La Muga de Sayago, en la quiñonización o parcelación de las tierras comunales; y la dialéctica entre las demandas externas y las posibilidades internas de la que sería un ejemplo el proceso que arranca con la I Guerra Mundial²².

Para lograr este objetivo, la etnografía arguediana no sólo va a aplicar el ejercicio comparativo a instituciones o costumbres, sino que lo va a extender también a procesos históricos y sociales, como la desaparición de la economía campesina y los modos de vida a ella asociados, así como los efectos de la irrupción del capitalismo en el medio rural. De algún modo, podría decirse que

²¹ John Murra, “José María Arguedas: dos imágenes”, en José María Arguedas, *Las comunidades de España y del Perú*, p. 12.

²² Jesús Contreras, “El lugar de José María Arguedas en la etnología de España y de los Andes”, en José María Arguedas, *Las comunidades de España y del Perú*, p. 19.

su reflexión, aunque comparte con la obra de Foster el anhelo comparatista²³, se sitúa en una posición diametralmente opuesta.

Como se recordará, al estudiar el modo de vida de los campesinos purépechas de Tzintzuntzan, Foster había postulado que las relaciones sociales dominantes se caracterizaban por la existencia de contratos diádicos entre personas que pertenecían a redes sociales diferentes. De tal aseveración, se colegiría que las alianzas sociales no se establecen entre grupos sino más bien entre personas que, así contempladas, serían centros de redes sociales más amplias. A su vez, el desarrollo de estos contratos diádicos impediría la existencia de instituciones que pudieran facilitar la cooperación intracomunitaria, pues las obligaciones del mismo se imponen sobre cualquier otro tipo de necesidad. Aún así, la existencia de lazos de parentesco, relaciones de amistad, o instituciones como el patronazgo, permitirían la generación de estrategias defensivas de más amplio alcance. La gran diferencia entre Arguedas y Foster, en este ámbito, estriba en que las ideas del norteamericano solamente resultarían aplicables si se asumen, por una parte, premisas totalmente individualistas y, por otra, se ligan a una percepción estática de la sociedad. En el caso de Foster, la ausencia de dinamismo se trasladaba básicamente al ámbito económico pues afirmaba que los campesinos creían que el número de bienes posibles era limitado y de imposible crecimiento. A su vez, el presupuesto de la escasez llevaba a establecer un continuo control social a partir de la premisa de que “si se ve que alguien sobresale, lógicamente sólo puede ser a expensas de otros en el pueblo”²⁴.

Esta conocida idea sería ampliada por el propio Foster en 1965, cuando Arguedas ya había defendido su tesis pero aún faltaban tres años para que se publicara el libro resultante de la misma. En esencia, la teoría del bien limitado de Foster sugiere que existe una preferencia en los campesinos por la inmovilidad social como consecuencia de la percepción diferencial que tienen

²³ George Foster, *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*, Nueva York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1960. [En castellano desde 1962: *Cultura y Conquista: la herencia española de América*, Xalapa, Universidad Veracruzana.]

²⁴ George Foster, “Interpersonal relations in peasant society”, en *Human Organization* 19, 1960-1961, p. 177.

sobre la riqueza. Para éstos, los bienes existentes en el interior de la comunidad son de carácter limitado, y además escasos, en tanto son plenamente conscientes de la abundancia exterior al sistema. En este contexto, la ostentación de riqueza por parte de un miembro de la comunidad sólo es posible si algún otro se haya en posición desfavorecida. Como consecuencia, diría Foster, los campesinos optan por un modelo igualitario que, si bien no garantiza la equidad total, al impedir el desarrollo económico de algunos miembros de la comunidad, aparentemente eliminaría la posible desventaja socioeconómica de otros. Esto supone que la imagen del bien limitado formula una estrategia defensiva tendiente a mantener un sistema que conservadoramente se autorreproduce sin alteraciones sociales o económicas nítidas. Algo muy diferente de lo que la etnografía sayaguesa le estaba mostrando a Arguedas quien se hallaba en comunidades campesinas claramente no igualitarias y en las que las mudanzas sociales y económicas eran diacrónicamente perceptibles.

Por otra parte, aunque la idea del bien limitado puede explicar por qué los campesinos optan por reducir su producción económica, no muestra qué papel juegan las relaciones de parentesco u otras como las que Wolf había planteado en la base de las alianzas campesinas. En el caso de Sayago, para Arguedas, las conexiones entre patrones productivos y estructuras de parentesco resultan evidentes:

los recién casados no forman hogar nuevo sino después de varios años, cuando ya han adquirido los bienes suficientes que les permitan construir o alquilar casa y constituirse en una familia de nivel equivalente al de los padres. Según nuestros informantes más viejos, el único cambio ha consistido en que, como hay más ricos y acomodados que antes de la quíñonización, un mayor número de recién casados permanecen muchos años separados, como ocurre con todos los ricos. Ningún padre acaudalado, ni sus hijos recién casados, permiten ni aceptan constituirse en familia independiente si no han alcanzado a acumular un capital que haga posible presentarse en la comunidad como una familia de categoría económica equivalente a la de sus padres. Hay en este sentido una fiscalización vigilante del grupo²⁵.

²⁵ José María Arguedas, *op. cit.*, p. 269.

En última instancia, el problema de la teoría de Foster, además de no explicar por qué los campesinos habrían de invertir tanto esfuerzo en la realización de su trabajo si el sistema de valores dominante impide cualquier mejora en las condiciones de vida, es el establecimiento de una primacía de los valores sobre los condicionantes económicos. Es decir, para los defensores del bien limitado, las condiciones económicas serían siempre resultado de un conjunto de valores morales, sociales o culturales, aunque no expliquen por qué se eligen unos y no otros. Ahora bien, como acertadamente sugiere Silverman²⁶ en su crítica al familismo amoral, para entender el comportamiento de los campesinos habría que adoptar como punto de partida la consideración de que los valores morales son efecto, y no causa, de la organización social. Claramente lo manifiesta Arguedas al investigar por qué existen tantos varones solteros en Bermillo y en La Muga de Sayago sin que se genere ningún problema social:

las trabas al matrimonio se nos presentaban como un mecanismo de autodefensa de la comunidad contra la atomización de la propiedad de la tierra. No se concebía que un padre acomodado consintiera que su hijo, ni que éste aceptara, formar un hogar independiente en tanto no hubiera adquirido la hacienda y tierras suficientes que lo mantuvieran en el mismo *status* económico y social de sus padres. De este modo se resguardaba la conservación de la tierra a costa del estancamiento demográfico. El soltero temía al matrimonio y se decidía a afrontarlo únicamente cuando estaba seguro de que lo haría sin poner en riesgo el *status* de su familia paterna. Este tipo de control era tan duro y eficaz que había, con el tiempo, creado la costumbre de considerar el solterío como un estado tan natural como el de casado, a pesar de que el soltero estaba al margen de los beneficios comunales, especialmente de la participación de las tierras. De este modo, las parcelas no disminuían de extensión ni los labradores ricos corrían el riesgo de que su heredad se atomizara y sus hijos cayeran en la pobreza. El sabio labrador C. A. de Bermillo no lo pudo descubrir y lo interpretaba mediante explicaciones de tipo moral que le causaban indignación y repugnancia. Los actos repudiables

²⁶ Sydel Silverman, "Agricultural Organization, Social Structure and Values in Italy: Amoral Familism Reconsidered", en *American Anthropologist* 70, 1968.

que C. A. citaba, eran la consecuencia y no la causa de la autodefensa de la comunidad contra la dispersión de la tierra²⁷.

Las palabras finales de esta larga cita eliminan cualquier atisbo de duda respecto de la posición teórica de Arguedas y, además, ponen de manifiesto que, contrariamente a lo que a veces se ha insinuado, el escritor peruano es un etnólogo perfectamente asentado y no un mero recopilador de Folklore. Ciertamente sus posiciones teóricas no se hallan en concordancia con lo que, en los mismos años, algunos antropólogos anglosajones estaban planeando, por mucho que, como ellos, realice estudios de comunidad. La razón de esta distancia es que, a diferencia del presentismo funcionalista imperante en la época, Arguedas va a dedicar gran parte de su esfuerzo a analizar las causas históricas de la situación social con que se halla. En consecuencia, su recurso a procesos diacrónicos, a pesar de que lamente no conocer mejor la historia, resulta de gran importancia. La mayor parte de los antropólogos que llegaron a España en esa época consideraban que los cambios sociales que, desde comienzos de los 60, estaban operándose en el medio rural castellano tenían que ver con la concatenación de tres factores: un impulso “desarrollista” propiciado por el propio régimen franquista, la atracción de las grandes ciudades y, por último, la mejora de las infraestructuras y medios de comunicación que difuminaban cualquier aislamiento. Sin embargo, como sugiere Jesús Contreras, el punto de partida del autor de *Los ríos profundos* será diferente.

Arguedas, en contraste con las explicaciones culturalistas y presentistas de los teóricos de la modernización, nos explica, por ejemplo, cómo el individualismo de los campesinos (que los citados teóricos consideran un rasgo definidor y propio del campesinado, o de la cultura campesina, y que consideran la causa de su resistencia a la modernización, entre otras cosas) no es un rasgo consustancial a los mismos sino que puede aparecer como consecuencia de un mismo conflicto de intereses entre ricos y pobres, poniendo fin, aunque no definitivamente, a las conductas de cooperación existentes. Demuestra, pues, una vez más, que el individualismo no es tanto

²⁷ José María Arguedas, *op. cit.*, p. 275.

una actitud mental como una estrategia más o menos circunstancial, o una respuesta, provocada por el sistema social global²⁸.

Arguedas, conocedor de las comunidades andinas, sabe, como Barth, que ninguna, por lejos que esté de un gran centro de poder o económico, está totalmente aislada. No es que exista, por tanto, una “apertura” de estas comunidades, hasta entonces concebidas como “autocontenidas” o “cerradas”, sino una continuación y profundización en cambios sociales de más largo alcance. Frente a esa visión de la comunidad cerrada, inmóvil en el tiempo, frente a esos “pueblos sin historia” que diría Wolf, Arguedas descubre cómo algo tan aparentemente alejado de la cotidianeidad de los pueblos que estudiaba como la Primera Guerra Mundial, tuvo efectos directos en la misma: alteró significativamente el precio del ganado y propiciará el arribo a esos pueblos, hasta entonces productores de avena y centeno, del trigo. Y con él, dice Arguedas, el fin de la pobreza, la irrupción de la moneda en la cotidianeidad de campesinos acostumbrados al trueque, la extensión de las diferencias sociales y, por supuesto, la masiva sustitución de las propiedades comunales por propiedades privadas de la tierra. Y, corolario de este proceso serán las disputas entre campesinos pobres y campesinos ricos, los “señoritos”, y la re-articulación total de una comunidad como La Muga de Sayago.

Evidentemente esta visión conflictiva de la ruralidad castellana confronta mucho con la relativamente idílica que presentaron autores como J. Pitt Rivers, C. Lisón Tolosana, S. Brandes, etc. De entrada porque no tuvieron suficientemente en cuenta que la armonía que veían en el mundo rural olvidaba que la convivencia cotidiana se realizaba dentro de un marco totalitario, cual era entonces el franquismo. De hecho, así han venido a reconocerlo al cabo de los años algunos de estos autores:

por mucho que procuremos no escribir en términos morales de los pueblos investigados, siempre le quedará al lector la sensación de leer la historia de una gente mala o una gente buena. Es el riesgo con el que todos nos enfrentamos. Cuando publiqué *Migration, Kinship and Community* en 1975, estaba seguro de haber dado una

²⁸ Jesús Contreras, *loc. cit.*, p. 19.

imagen bastante positiva de Becedas. Según mis observaciones, los avances económicos junto con los procesos migratorios habían tenido resultados psicosociales favorables. Luego me di cuenta de que algunos me criticaron por demostrar los beneficios del régimen franquista, una implicación del trabajo que había ignorado por completo²⁹.

Estas críticas extemporáneas han llegado a hacer dudar a alguno de estos “pioneros” como pone de manifiesto Joseph Aceves en un bello, autocrítico y profundo escrito:

las sociedades y sus culturas concomitantes desarrollan formas de controlar a sus miembros y estas formas no son siempre muy agradables. En la época nuestra de pioneros este control ha llegado a ser conocido como el franquismo. Todos sabíamos quién era Franco, teníamos todas algunas ideas específicas respecto a lo que hacían él y sus seguidores. No conozco a ningún colega que tuviera la más mínima cosa positiva para decir del Caudillo. Pero, cualesquiera que fuesen los intercambios privados de opiniones lejos de España, no decíamos nada. [...] El ruido político más alto que yo oí durante estos períodos de residencia e investigación fue el silencio más absoluto. Un silencio con referencia a Franco. Un silencio respecto a la Iglesia y sus maquinaciones. El silencio de un miedo bien fundado a los que tenían el control. ¿Fue esto una negligencia de nuestro deber? No lo sé. [...] ¿Soy irresponsable? Que decida el lector, y esta decisión tendrá menos que ver conmigo y más con lo que la antropología debería hacer cuando se encuentra con el conocimiento de atrocidades cometidas con demasiada frecuencia en el nombre de Dios (y/o del orden). Estábamos todos enterados del miedo al ‘qué dirán’ en el pueblo y lo comentábamos libremente entre nosotros. Sin embargo, incluso a veces en nuestros congresos profesionales a miles de kilómetros de España, no decíamos nada de ‘qué hicieron’ y hacían los franquistas³⁰.

²⁹ Stanley Brandes, “España como ‘objeto’ de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España”, en María Cátedra (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*, p. 246.

³⁰ Joseph Aceves, “Reflexiones de un pionero”, en Luis Díaz, Óscar Fernández y Pedro Tomé (coords.), *Lugares, tiempos, memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI*, p. 71.

Frente a esa posición, Arguedas, en coherencia biográfica, va a intentar evitar una posible legitimación, aunque fuera indirecta, del régimen. Cabe recordar que en 1937, treinta años antes de llegar a España, había participado en una protesta contra la visita a la Universidad de San Marcos de un enviado de Mussolini, el general Camarotta, a quien querían hacer llegar su disconformidad con el apoyo fascista a los alzados en armas contra la República Española. El reproche del embajador italiano al gobierno totalitario del general Óscar R. Benavides por el trato recibido por Camarotta tuvo como efecto inmediato la prisión de los participantes en el acto de repulsa. Como consecuencia de esta represión, Arguedas pasaría once meses entre 1937 y 1938 en la prisión limeña de “El Sexto”, a cuya salida escribiría una novela, muy criticada por Vargas Llosa³¹, cuyo título fue el nombre de la prisión.

Así pues, en *Las comunidades de España y del Perú*, Arguedas se situará en una posición que comprende que las circunstancias de la vida campesina castellana no pueden entenderse al margen de lo acontecido en los primeros cuarenta años del siglo xx. Eso le llevará a detenerse en su espléndida monografía etnográfica en aspectos aparentemente menores que, no obstante, se ligarán a discusiones teóricas que, en un sentido amplio, podría incardinarse dentro de la polémica del campesinismo. Resulta esto particularmente notorio cuando discute la noción de vecindad u otras como la desconfianza con respecto a la innovación —las máquinas, como los tractores, son invento del diablo, dice una labradora, y no deben meterse a hacer el trabajo que Dios ha pensado para los hombres—, o el valor de la tradición, por citar alguna.

La elucidación de la vecindad le llevará a descubrir la existencia de tres tipos de propiedades comunales con efectos muy diferentes para los habitantes de Sayago pues, observa, no tienen los mismos efectos socioeconómicos los repartos anuales de tierra común realizados a partes iguales entre todos los vecinos del pueblo, la utilización comunal de los pastos o el uso comunitario del bosque. La constatación de estos efectos será lo que le permita mostrar que, lejos de un idílico comunismo primitivo, el comunismo puede convertirse en el principal instrumento de

³¹ Cfr. Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

discriminación económica favoreciendo a los enriquecidos y empobreciendo aún más a los pobres.

El primer modo de comunalismo, el que afecta a las tierras de siembra, resulta particularmente importante, según Arguedas, para los pobres pues, gracias al mismo, pueden completar su renta de subsistencia. Sin embargo, para los más ricos, el porcentaje de beneficio que les aporta es menor porque las tierras repartidas son las de peor calidad. En todo caso, la vecindad es consustancial a la propiedad de la tierra. Es decir, para ser vecino es suficiente con residir en el pueblo y estar casado y, como quiera que no hay vecino sin tierras, todo aquel que lo es, tiene derecho a recibir cada año un lote del común para trabajarlo. Y ese lote puede ser tierra suficiente para un campesino pobre y su familia en un lugar como Bermillo donde Arguedas comprobó que el 50% del término municipal era comunal. Ahora bien, este reparto presupone que todos los habitantes de un pueblo son labradores. Y así es en el caso de La Muga de Sayago, donde hasta los más ricos aran la tierra. Solamente el cura y el médico no lo hacen, pero son forasteros. Sin embargo, en el caso de Bermillo la etnografía de Arguedas descubre que dos terceras partes de los que reciben tierra no la trabajan sino que bien la “arriendan”, bien las entregan en “medianía”, bien la cambian por productos variados.

Si estos lotes de panes, nombre que reciben las tierras de siembra, benefician por igual a todos los vecinos, no ocurre lo propio con los pastos comunales dedicados a sostener el ganado. Al poder introducir en ellos todo el ganado que se posea, cuantas más cabezas tenga una persona, más beneficio obtendrá. Por tal motivo, la existencia de pastos comunales posibilita que los ricos, al obtener rendimiento suficiente como para aumentar progresivamente su cabaña, sean cada vez más ricos. Mientras tanto, los que sólo tienen un par de vacas, con ellas se quedan. Ahora bien, el progresivo incremento de la cabaña ganadera hace que los propietarios de las reses, lanares o vacunas, presionen para que el número de hectáreas comunales dedicadas al pastoreo sea mayor que el que se destina a la siembra. Al ser dichos propietarios usualmente los funcionarios y aquellos que tienen mejores contactos políticos fuera de la comunidad, finalmente consiguen que cada vez haya más pastos y, consecuentemente, menos tierra del común para otras necesidades. En suma, la propiedad comunal de los pastos impide, por una parte, la mayor productividad de la tierra y, por otra, permite una mayor acumulación de capital en manos de unos

pocos. Este proceso, a su vez, genera numerosas tensiones y propicia el incremento de las desigualdades en el interior de la comunidad y la ruptura de la cohesión social, como, según Arguedas, puede verse en la reciente historia de La Muga de Sayago.

El último tipo de comunalismo es el que hace referencia al manejo del bosque al que, habitualmente, acuden los sayagueses sobre todo a finales del otoño para poder extraer leña suficiente con que calentarse durante el duro invierno. Según sus informantes, el monte comunal habría sido esplendoroso hasta que el Estado decidió pasar a gestionarlos todos directamente. Y, aunque se permite a los vecinos de los pueblos que lo utilicen, la apropiación por parte del Estado de dicho recurso tuvo un claro efecto negativo tanto desde el punto de vista social como ambiental: al no sentirlo la comunidad como propio, ha sido sistemáticamente descuidado y cada año se encuentra en peores condiciones. Es decir, un cambio en la propiedad, aunque el usufructo pueda seguir siendo comunal, propició cambios en el sistema de valores al desprestigiar el trabajo en el bosque y hacer, consecuentemente, que las actividades a él ligadas recaigan en grupos marginales. En última instancia, dirá Arguedas, en Sayago todo gira en torno al pan y a la vaca; es ésta quien da prestigio, sobre todo si se sabe utilizar para mantener la tierra que trabaja.

La reflexión sobre los trabajos comunales del bosque pone de manifiesto la relevancia tanto en la cotidianeidad como en el sistema de valores morales, sociales y culturales, de las decisiones adoptadas por agentes externos a la comunidad. Éstas no se limitan a aspectos económicos relevantes como la estatalización de los bosques, sino que afectan a cuestiones tan íntimas como la vivencia de la religiosidad. José María Arguedas presenta un profundo catolicismo popular simultaneado con un arraigado anticlericalismo que atribuye a los curas conductas “anticristianas”: “oiga usted, amigo, se lo digo de veras, lo juro por la Virgen: el cura anterior no era un cura verdadero sino un anticristo disfrazado, un lucifer con sotana”, le dice un vecino.³² Mas, no se trata de una opinión aislada, dice Arguedas, sino de algo compartido por toda la comunidad que se veía inerte ante la reiterada actitud de los sacerdotes católicos contra los que “no se podía hacer nada porque

³² José María Arguedas, *op. cit.*, p. 284.

están bien apoyados por todos los que mandan”³³. Tal vez, por esa mezcla de órdenes, el religioso y el político, añade otro de sus informantes, es que “todos sabemos que no son representantes de Cristo sino de Satanás. Si hubiera otra guerra no quedaría uno. No; los colgarían a todos”³⁴.

Ahora bien, Arguedas destaca que esta percepción es sentida de manera dolorosa por los vecinos:

igual que en Bermillo, la conducta de los curas y la relación de esta conducta, que todos encontraban uniformemente anticristiana, con los verdaderos mandatos de Dios y con la existencia misma de Dios, era un pensamiento, una preocupación obsesiva en la casi totalidad de los vecinos de La Muga. En esta comunidad era esa relación de contraste lo que torturaba la conciencia de los creyentes, mientras que en Bermilla, además de tal contraste existía otro aún más agudo y apremiante: el apoyo de la Iglesia a los privilegios de los señoritos. [...] En La Muga, como en Bermillo, se creía que el mal procede de Dios. Pero en La Muga, aparentemente los labradores ricos y emprendedores habían logrado despreocuparse de la inexplicable oposición Cristo-catolicismo-cura, en tanto que los vecinos pobres y muy pobres estaban sobrecogidos por la potencial amenaza que esa aberración representaba; y se daban casos como los de la viuda que identificaba fe en Dios con cura bueno y, negación, casi inexistencia de Dios allí donde el cura era malo. Sólo unos pocos ricos vecinos habían logrado separar la identificación de religión, Dios y cura, identificación en que residía todo el poder y la debilidad del clero³⁵.

Curiosamente, cuando Arguedas intenta establecer comparaciones sistemáticas, al abordar la religiosidad de los pueblos andinos y zamoranos, dedica prácticamente todo su esfuerzo a mostrar la ausencia de catolicidad entre los indígenas y el único aspecto realmente comparado es el que tiene que ver con la posición de los curas:

En las comunidades libres [de los Andes] el clero mismo fue el amo, con raras excepciones, y se comportó como los tradicionales

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, pp. 285-287.

amos, señores o *weraqochas*. [...] El desprestigio del clero aumentó con el muy relativo desarrollo de estas comunidades; la profesión de sacerdote, tan anhelada en el siglo pasado, logró convertirse en un oficio sumamente menospreciado. Sin embargo, no ha llegado en el Perú el desprestigio del clero al extremo que en Bermillo y La Muga.³⁶

Frente a esa tesitura lo único que podían hacer los vecinos de uno y otro pueblo era esperar a que una jerarquía eclesiástica, totalmente ajena a la comunidad, cambiase al cura y lo sustituyera por otro mejor. Esto, que ocurrió en el caso de La Muga poco antes de que llegara Arguedas, fue celebrado en el pueblo, más allá de ciertas discrepancias sobre su autoridad en lo relativo al establecimiento de las fechas de las ferias, con gran alegría pues el nuevo era, en comparación con los precedentes, casi “un santo”.

En suma, tras pormenorizados análisis trufados de comparaciones con comunidades peruanas de la economía de Bermillo de Sayago en toda su extensión, la estructura social básica tanto de esta comunidad como la de la Muga, los procesos religiosos, festivos, así como la “educación”, y los efectos de la reparcelación habida en La Muga tras la desaparición de las tierras comunales, Arguedas llega a la conclusión de que:

Sayago, como toda la zona andina del Perú, había sido detenida en su desarrollo histórico. Aparentemente, sobre ambas zonas se ejercita ahora un tipo de presión –en España nada disimulada y en el Perú contrarrestada por fuerzas endógenas de las propias comunidades y por agentes externos– para conducir tales comunidades hacia su conversión en pequeñas sociedades de tipo liberal en las cuales el enriquecimiento individual sea el ideal motriz único que impulse la actividad del grupo, en unos casos, como en la quiñonizada Muga y, en otros, como en la dividida en castas de Bermillo para mantener el estado de cosas imperante.

Las comunidades se debaten así entre la tradición que creó vínculos cooperativos entre los vecinos y la presión externa que trata de desintegrar las bases de tales vínculos para convertirlas en sociedades en que los hombres se enfrenten cada vez más agudamente unos a otros, mediante una carrera competitiva para acumular bienes materiales.³⁷

³⁶ *Ibid.*, p. 314.

³⁷ *Ibid.*, pp. 316-317.

En opinión del autor de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, esto también ocurre en el Perú donde, sin embargo, hay un elemento diferencial, el factor étnico, que permite a los pueblos originarios de los Andes reclamar la pervivencia de una tradición que sería incluso anterior a la llegada de los españoles y, en ocasiones, de la propia creación del Tahuantinsuyu. Por tal motivo, aunque optimistamente cree que los mecanismos de resistencia de los indígenas andinos permitirán el surgimiento de una nueva situación animada por esos “valores distintos, originales y antiguos”³⁸, su opinión es pesimista en relación con los vecinos castellanos de Sayago:

el Estado español acaso modifique su sistema de trato con relación a comunidades como Bermillo; lo que no parece posible predecir es si lo hará para acentuar el rigor o para abrir posibilidades de ascenso a los comuneros que el propio clero considera, en estos lugares, como de condición humana inferior³⁹.

Retos y limitaciones de la etnografía de Arguedas

Aunque al llegar a España José María Arguedas ya es autor de una tesis de Bachiller en Antropología por San Marcos desde el año anterior titulada: “La evolución de las comunidades indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometidas por la acción de las instituciones de origen colonial”⁴⁰, a lo largo de *Las comunidades de España y del Perú* reitera en varias ocasiones que carece de suficiente formación antropológica para entender algunos de los problemas con que se enfrenta. Sin embargo, como dice en el “Prefacio” a la obra: “nuestra intuición fue constantemente mejor que nuestros instrumentos universitarios”⁴¹. Esta sutil intuición le permitirá, por otra parte, comprender cabalmente la naturaleza del soterrado

³⁸ *Ibid.*, p. 317.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Fermín Del Pino, “Arguedas en España o la condición mestiza de la antropología”, en Maruja Martínez y Nelson Manrique (eds.), *Amor y Fuego. José María Arguedas 25 años después*, p. 37.

⁴¹ José María Arguedas, *op. cit.*, p. 27.

conflicto existente en Bermillo de Sayago, una sociedad dividida “endos castas”:

quienes tienen el corazón y la vida oprimidos, blasfeman, como la más intensa forma permitida de expresar su descontento y su amargura concentradas. Los supuestamente satisfechos, blanden el insulto despectivo (‘brutos’, ‘brutos por la voluntad de Dios’) y, cuando lo creen conveniente utilizan la cárcel. El etnólogo, más intuitivo que académico creyó percibir en este conflicto una no tan desigual posibilidad de fuerzas. La solución del conflicto tendrá seguramente caracteres distintos a los que hemos de ver que se desencadenaron en La Muga. Mi sabio, viejo, queridísimo y rubio amigo, el labrador C., debe estar quizá reflexionando en este instante sobre las mismas cosas acerca de las cuales yo escribo: ‘llevan de razón ellos (los señoritos)... pero en la cabeza no tienen más seso que nosotros piojos. Y los piojos se matan, amigo, fácilmente’⁴².

A esta intuición, Jesús Contreras añade otras dos cualidades de José María Arguedas que, igualmente, trascienden lo académico: la sensibilidad y la curiosidad. Para el prologuista de la edición española de *Las comunidades de España y del Perú*:

Arguedas tenía sensibilidad y en muy grandes dosis. Ella le permitía escuchar sin prejuicios y sin complejos de superioridad; y esa sensibilidad le permitió dejarse cautivar por la personalidad de algunos de sus informantes que, como él dice, le instruyeron y le transmitieron de manera cálida y dramática el modo de vida de las comunidades sayaguesas. Esa sensibilidad, también, y su curiosidad, más humana que académica, le permitieron estar en condiciones de *descubrir* por qué, en realidad, no estaba obsesionado por *confirmar*, actitud esta última que parece guiar a muchos antropólogos profesionales, académicos o no.⁴³

En la medida en que intuición, sensibilidad y curiosidad, atemperan, si no eliminan, las posibles deficiencias teóricas, las limitaciones de la etnografía del escritor peruano habrán de

⁴² *Ibid.*, p. 237.

⁴³ Jesús Contreras, *loc. cit.*, p. 16.

buscarse en otra dirección. El citado Contreras señala a este respecto que:

aunque el tono de nuestros comentarios precedentes y de los que han de seguir a continuación sea del todo positivo, debemos señalar también que el libro de Arguedas contiene algunos que otros lapsus más o menos intrascendentes y que en nada afectan a su calidad global, sobre todo si tenemos en cuenta que él estaba escribiendo para un lector peruano⁴⁴.

La apelación al lector peruano se relaciona sobre todo con ciertas comparaciones en las que Arguedas, tras mostrar minuciosamente algún aspecto de la realidad sayaguesa, por ejemplo la feria de Bermillo, menciona su semejanza con algo parecido que ocurre en Perú, por ejemplo, la de Huancayo, sin dar ningún tipo de explicación adicional dando por supuesto que el lector conoce sobradamente las características de ésta. Otras limitaciones, según Contreras, tendrían que ver con el desconocimiento de España que tiene Arguedas, lo que le lleva a formular algunas generalizaciones “tópicas o, incluso, inadecuadas”⁴⁵. Sirva como ejemplo ésta, extraída de la descripción de la feria de La Muga:

había una taberna improvisada al final del campo de venta del ganado, muchos pequeños toldos con viandas y vino. Los labradores bebían en gran cantidad. No se embriagaban jamás. No peleaban, no armaban riñas de ninguna clase, no cantaban. El vino les animaba sólo un poco. Yo consideraba este hecho como algo excepcional, casi inconcebible. Pero el sayagués no se embriaga, por su tradicional resistencia al vino y porque un labrador de estos, tan sobrio y medido, siempre, tan realmente solemne y avaro, ofrecería un espectáculo verdaderamente inconcebible si se embriagaba⁴⁶.

Y, sin embargo, Castaño Blanco⁴⁷ ha mostrado que históricamente Sayago ha sido una comarca particularmente violenta. La última

⁴⁴ *Ibid.*, p. 24, n12.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁶ José María Arguedas, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁷ José Manuel Castaño Blanco, *Conflictividad y violencia. La sociedad sayaguesa en la documentación de los siglos XVI al XIX*.

crítica que Contreras hace de la obra de Arguedas es que, más allá de los tópicos, en ocasiones “puede emitir juicios que resultan algo precipitados y que pueden poner de manifiesto un cierto desconocimiento de la compleja realidad sociocultural del estado español”⁴⁸. Esto último sería particularmente notorio, según el antropólogo catalán, cuando, al comentar los problemas relacionados con la educación formal, Arguedas afirma que en España, a diferencia de lo que acontece en Perú, no existe el problema del plurilingüismo y existe una única cultura.

En todo caso, en mi opinión, las mayores limitaciones de la obra de Arguedas tienen que ver con los condicionamientos establecidos por la duración del trabajo de campo. Si, como he dicho más arriba, Arguedas describe minuciosamente las ferias de Bermillo y de La Muga, e incluso expone el calendario mensual de ferias comarcanas⁴⁹, le resulta imposible asistir a aquellas que suceden en fechas en las que él no estaba presente, aunque sean las más importantes de la comarca. Así, aunque señala que en la ermita de Gracia hay una feria mensual el día nueve, no puede asistir a las verdaderamente notables que tienen lugar en el verano:

en la localidad de Villamor de Cadozos [pedanía de Bermillo] se celebran en la ermita de Gracia, situada en el monte del mismo nombre, propio del lugar; una el día de San Bernabé (11 de junio) y la otra el día de Nuestra Señora de las Nieves (5 de agosto). Este santuario representaba, y aún representa todavía, el destino devocional popular más relevante de la comarca, al que concurren gentes de todos los lugares cercanos, acudiendo también miembros de la justicia de Zamora para garantizar la seguridad, ya que se se producían frecuentes robos y peleas⁵⁰.

Más importante para la etnografía de Arguedas es la manifestación imposibilidad de contemplar la mayor parte de los trabajos que tienen que ver con los procesos agrícolas debido a que su estancia en Sayago coincide con la época del año en que menor actividad agrícola se realiza. Como ya está dicho, el trigo es el producto fundamental de la agricultura sayaguesa y, sin embargo,

⁴⁸ Jesús Contreras, *loc. cit.*, p. 25.

⁴⁹ José María Arguedas, *op. cit.*, p. 80.

⁵⁰ José Manuel Castaño Blanco, *op. cit.*, p. 32.

poco es lo que Arguedas puede decir, más allá de lo que sus informantes le cuenten, acerca de los trabajos relacionados con éste u otros cereales. La preparación del terreno y su siembra acontecen a comienzos del otoño, generalmente en septiembre, es decir, tres o cuatro meses antes de su llegada. A su vez, la siega, acarreo a las eras, trilla, aventado, etc. del cereal sucede a partir de mediados de junio. Lamentablemente, Arguedas se encontraba ya el día 10 de junio en Madrid y el 15 del mismo mes en París⁵¹, por lo que tampoco pudo presenciar ninguna actividad vinculada a dichos trabajos.

Por otra parte, la escasa duración de su trabajo de campo, cuatro meses, aunque le permitió establecer magníficas relaciones con algunos habitantes tanto de La Muga como de Bermillo, hasta el punto de considerarlos más como amigos que como informantes, le impidió percibir la importancia de un elemento crucial en la economía sayaguesa del que, no obstante, no se hablaba en público: el contrabando. Aunque en los años en que Arguedas llegó a Sayago el estraperlo comenzaba a disminuir ligeramente como consecuencia de un cierto desarrollo económico, la compra-venta de todo tipo de productos procedentes de Portugal al margen de la ley fue una constante durante décadas. La restricción y racionamiento de algunos productos necesarios para la supervivencia hasta 1951, durante los “años del hambre”, acentuó la utilización secular de los caminos y barcas que cruzaban el Duero en busca de alimentos y de otros productos, principalmente el café, para vender fuera de la región. La intensa actividad nocturna de los estraperlistas, en épocas duramente reprimida; en otras tolerada, se convirtió en parte fundamental de la estructura económica comarcana, particularmente en los pueblos más rayanos y en aquellos en que convergían diferentes rutas. De hecho, Arguedas se extraña, aunque lo justifica por la centralidad geográfica, de la importancia del comercio en este lugar:

Bermillo tenía doce tiendas comerciales. No existía ninguna proporción entre la cantidad de vecinos y señoritos y este número, bastante grande de tiendas, relativamente bien surtidas. La explicación

⁵¹ Fermín del Pino, *loc. cit.*, p. 49.

parecía encontrarse en el hecho de estar Bermillo en el centro mismo del territorio del partido.⁵²

Posiblemente también la falta de tiempo le llevó a no percatarse de que algunas de las más acendradas creencias locales podían relacionarse con las estructuras e intenciones del Estado. Tal ocurre con la admiración que los sayagueses tienen por Viriato y que, a decir de Arguedas, “constituye un elemento que vincula a los pueblos sayagueses y hace que se reconozcan como pertenecientes a una especie de grupo étnico común”⁵³. En opinión del escritor peruano, esta vinculación se habría formado totalmente al margen de la educación formal recibida:

causa especial interés y sorpresa comprobar que, en la indocta y aún podría afirmar muy ignorante población de campesinos de Sayago, a la cual le sirve muy poco la escuela oficial, el recuerdo de Viriato, héroe máximo de la resistencia peninsular al ejército romano, se mantiene vivo. [...] En una de esas calles exóticas de Torrefrades, los vecinos muestran con orgullo la casa en que nació y vivió ‘el pastor’ Viriato antes de que encabezara y dirigiera la legendaria resistencia antirromana⁵⁴.

Más allá de la pertinencia histórica del lugar en que naciera Viriato que se disputan varias poblaciones (zamoranas, extremeñas y, por supuesto, portuguesas), esta vinculación tendría que ver, según Arguedas, con la “tradición” asumida: frente a los historiadores que niegan que Viriato fuera sayagués, los habitantes de esta comarca:

tienen la razón mayor de la tradición, que hace de Viriato el sayagués más grande y el más grande hombre que ha existido, aunque de veras no fuera sayagués. Al joven bermillano que ganó en la competencia de aradores del partido para seleccionar al representante de Sayago en el concurso provincial donde se competiría por el

⁵² José María Arguedas, *op. cit.*, p. 87.

⁵³ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 34.

puesto de representante de Zamora al ‘concurso nacional’ que se realiza en Madrid, lo proclamaron ‘digno hijo de Viriato’⁵⁵.

Lo que Arguedas no podía percibir es que, con independencia de las vicisitudes históricas concretas de la vida (y muerte) de Viriato y sus disputas contra los romanos, la exaltación de su figura en esa época se acomodaba a la perfección a la concepción de la historia emanada desde el régimen franquista como instrumento de exaltación política de una historia racial de España. Como claramente ha puesto de manifiesto Rafael Valls⁵⁶, durante el primer franquismo la enseñanza de la historia se convirtió en uno de los principales instrumentos ideológicos de consolidación del régimen mediante el establecimiento de identificaciones dicotómicas en las que determinadas figuras históricas eran exaltadas por su identificación entre lo español y el bien absoluto, en tanto todo aquello extranjero, en este caso los romanos traidores que mataron a Viriato, se identificaba con un mal igualmente absoluto que buscaba la destrucción de España. En este marco, la desaparición de arqueólogos, historiadores y pensadores en general que tuvieron que partir al exilio, permitió una manipulación de pasado al servicio de los intereses políticos del presente que se construía. Como claramente han puesto de manifiesto los arqueólogos Jesús R. Álvarez-Sanchís y Gonzalo Ruiz Zapatero⁵⁷ la aproximación historiográfica a los manuales educativos de la época revela una clara intencionalidad política de rescribir la historia de España a través de un pasado glorioso del que héroes como Viriato formaban parte fundamental en la construcción de una identidad patriótica. En ese pasado glorioso, exaltado desde el romanticismo decimonónico, Viriato, El Cid, Don Pelayo, los Reyes Católicos, etc. se convertían en modelos de conducta para los jóvenes españoles⁵⁸, por lo que no ha de extrañar que, como constata Arguedas, se otorgue el título de ‘digno hijo de Viriato’

⁵⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁶ Rafael Valls Montés, *Historia y memoria escolar. Segunda República, Guerra Civil y dictadura franquista en las aulas*, Valencia, Universitat València, 2009.

⁵⁷ Jesús Álvarez-Sanchís y Gonzalo Ruiz-Zapatero, “España y los españoles hace dos mil años según el bachillerato franquista (periodo 1936-1953)”, en *Iberia* 1.

⁵⁸ *Vid. ibid.*, p. 39.

al joven que mejor ara en Bermillo. La identificación ideológica pasado-presente que no pudo percibir Arguedas se ve claramente en un texto escolar de 1º de Bachillerato publicado en 1945 re-producido por los citados arqueólogos:

admirad, niños, la intrépida bravura de Viriato, que lucha hasta que la traición le asesina, de los numantinos, que se entregan a la muerte antes que al invasor [...] Vertiendo su sangre por su independencia alcanzaron la inmortalidad. También la han dado a raudales por España los héroes y mártires de nuestra Cruzada de Liberación contra enemigos mil veces peores⁵⁹.

En suma, Arguedas no podía darse cuenta de que la ideología subyacente a esa exaltación sayaguesa de Viriato se vinculaba a procesos de más amplio alcance en los que “si sustituimos Viriato por Franco y Numancia por el Alcázar de Toledo, obtendremos entonces la lectura que estos manuales pretenden”⁶⁰.

En todo caso, más allá de estas limitaciones, fácilmente perceptibles casi cincuenta años después de ser escritas por vez primera, pero inapreciables en aquel momento, los objetivos que Arguedas perseguía se han logrado parcialmente mientras sus retos siguen siendo vigentes:

presentamos, pues, los resultados de nuestro trabajo con la temerosa convicción de que es incompleta pero con la seguridad de que, aún así, contribuirá, sin duda, al mejor conocimiento de la cultura actual de España y del Perú, de los antecedentes históricos de la comunidad indígena Hispanoamericana y, sobre todo, servirá para llamar la atención de los jóvenes etnólogos e historiadores hacia un problema que ambas ciencias deben de seguir investigando⁶¹.

Si bien Arguedas acertó de pleno en su creencia de que gracias a su trabajo tendríamos un mejor conocimiento de España y, posiblemente, de algunas de las bases que explican la vida de las comunidades indígenas andinas, erró por completo en su convicción de que otros etnólogos e historiadores le seguirían, como ya

⁵⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ José María Arguedas, *op. cit.*, p. 30.

he mostrado en otro texto⁶². Y ello por mucho que a la muerte de Arguedas escribiera Ángel Palerm que:

necesitamos urgentemente una experiencia hispanoamericana en la etnología de la Península, y no sólo para bien de la antropología hispanoamericana sino de la misma antropología española. Nosotros confiábamos que la iniciativa de José María Arguedas abriría el camino a otras semejantes, y que su libro levantaría una ola de interés en nuestro continente y quizá en la propia Península, al verse los españoles descritos y estudiados por sus parientes de América y quizá también tan mal comprendidos como lo fueron los indígenas y los criollos por los advenedizos de España⁶³.

A casi cincuenta años de que Arguedas escribiera su tesis doctoral, seguimos necesitando de esa experiencia.

Postscriptum: 2 de diciembre de 2011

La mañana del dos de diciembre de 2011, el día en que se cumplían cuarenta y dos años de la muerte de José María Arguedas, amaneció fría en Bermillo de Sayago. Habíamos llegado hasta el pueblo por la carretera de Ledesma atravesando un paisaje en el que el verdor provocado por las lluvias recientes se veía reforzado por la escarcha matutina que se deshacía irisada al contacto con los rayos del sol. La presencia de numerosas piedras hincadas, algunas casi ciclópeas, que recordaban la existencia de antiguas cortinas barroqueñas hoy en desuso, anunciaban la entrada en Sayago. Atrás quedaban las fincas salmantinas y sus toros bravos con paredes construidas con centenares, miles, de pedruscos de tamaño más contenido. Aquí, en Sayago, a diferencia de los muros de las áreas serranas castellanas, los cortineros se levantaron clavando en el suelo grandes losas graníticas y rellenando los espacios

⁶² Pedro Tomé, “Una experiencia comparada de trabajo etnográfico entre España y México, o la ecología cultural revisitada”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 63-1, 2008, pp. 121-146 [disponible en <http://digital.csic.es/handle/10261/9429>].

⁶³ Ángel Palerm, “José María Arguedas (1911-1969)”, en *América Indígena* XXX, 1970, pp. 199-200.

que entre ellas quedaron con cuanto canto halló lugar para sujetarse. En nuestro camino quedaron lugares de sonoros nombres como La Vádima o Villamor de Cadozos, pedanía del mismo Bermillo, y también un río amansado por los embalses, el Tormes, que transita susurrante hacia la frontera que aquí fue siempre “Raya”.

Estacionamos nuestro vehículo en una plazoleta y, nada más bajarnos, sentimos el gélido viento septentrional empeñado en matizar el profundo azul de un cielo totalmente despejado. Recordamos, mientras nos apartamos de las umbrías en nuestro deambular, la doliente queja de Arguedas ante un sol que alumbraba pero no calienta. El habitualmente inescrutable rostro de Jesús Morales se contrae a la puerta de la iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Asunción. No siente incomodidad por los decimonónicos añadidos –y pórtico– a una planta del xvi, sino dolor por una poda sufrida por los plátanos de indias, o de sombras, que de ambas formas se llaman. A pesar de los años no se acostumbra a ver los árboles esmochedos (aunque la Academia de la Lengua diga “desmochar”, en estas tierras la inicial “d” es desacostumbrada en tal menester) y musita viendo lo que fueron ramas: “son como muñones”.

Llegamos a la plaza donde se halla el Ayuntamiento en el que además de una rumorosa fuente se erige un busto bronceíneo que recuerda a Federico Requejo. Conforman un perfecto rectángulo, al estilo de las plazas de las villas de la Castilla llana y este-reotipada. Es, sin embargo, algo totalmente inusual en las zonas fronterizas que hacen de la irregularidad forma de ser. Caminamos por la carretera de Fonfría, que un primer tramo se llama calle de los Herreros, luego del Teniente Luengo y, por último, al abandonar el pueblo, calle del Puente. Antes de llegar a la altura de la panadería dejamos a nuestra vera la farmacia, el bar Paco y un café que es también estanco. Como antiguo pueblo ganadero el urbanismo de Bermillo recuerda a una irregular estrella cuyas calles se prolongan por caminos que se adentran en las herrenes y campos hoy incultos. Regresando por la calle Tras las Casas, junto a una encrucijada, descubrimos en una huerta un membrillo cuyas hojas palidecen. “Es añoso”, dice Jesús Morales. Y, no obstante, apunto, sus frutos aún colgados de las ramas más altas refulgen pidiendo que algún pintor los inmortalice. Al pie de un laurel contemplamos esas recias paredes que conforman el hábitat de los hombres y mujeres de este pueblo; paredes que con frecuencia buscan la circularidad desdeñando las esquinas. Casas,

dice Morales, que habría que declarar monumento o patrimonio o cualquier otra cosa que impida que se pierdan, o que se hundan —como ocurre con una bien grande que hay en la calle que es carretera hacia y de Zamora y que anuncia su venta—. Allá aparece una huerta, con pozo de metálico cigüeñal, y un poco más allá un centro de belleza. Y, por supuesto, varios bares. Y en una calle, detrás de Correos y un edificio que dice ser ministerial y alberga oficinas de una organización profesional agraria, una biblioteca ha crecido en lo que antaño fue cárcel: ¡qué mejor destino para el inmueble que tanto dolor provocó!

En dirección a Fermoselle y la Raya el pueblo se alarga y en las proximidades del Centro de Salud aparecen talleres mecánicos, discotecas y lugares de copas que, seguro, las noches de los fines de semanas le dan un ambiente diferente al pueblo y justifican su preeminencia comarcana. En el centro quedan los bancos y cafés de solera, como el Capri. Y, como instituyendo límites, el agua se asoma a la superficie por fuentes, como la de La Toza o la del Concejo o en diferentes pozos que circundan la villa.

Por la carretera de Fariza nos dirigimos hacia la Muga de Sayago, el pueblo que Arguedas vio quignonizado, donde llegamos a la vez que el pescadero. Al sonido del claxon de su furgoneta, aparcada a la puerta de la iglesia parroquial, una mujer mayor, en zapatillas y delantal, sale en busca del congelado. A su lado queda un hermoso crucero, una cruz granítica, de las muchas que se ven en este pueblo cuyo centro parece ser el impoluto frontón que figura esperar a los jugadores de pelota mano. En la puerta del ayuntamiento, sito en plaza pequeña e irregular, todavía se anuncian los resultados de las recientes elecciones generales (el acta de la mesa dice que votaron 249 personas, de las que 184 lo hicieron por el Partido Popular, 38 por el socialista, 7 por Izquierda Unida, 6 por UPyD, 4 por el Prepal, uno por el PUM+J y otro por el PACMA. Además, hubo dos votos nulos y seis en blanco). A un lado de la puerta del consistorio un buzón, con los colores corporativos de correos, recoge las cartas que los vecinos del pueblo quieran enviar. Y, casi equidistando de la misma puerta, una cabina de teléfonos, de las que proliferaban antes de la irrupción en la cotidianeidad de los móviles, y un busto que recuerda a Carlos Pinilla. Por cierto, si el ayuntamiento de Bermillo de Sayago ensoñerea su balcón con cuatro banderas —las de Europa, España, Castilla y León y la provincia de Zamora—, en el de La Muga

solamente son tres: la nacional, la de la comunidad autónoma de Castilla y León y la del propio pueblo.

Dejamos a un lado una pequeña plaza triangular cuyo centro, una pequeña valla metálica con placa, identifica con un “jardín” y mientras paseamos por la calle del Toral, en la que una anciana sentada en un portal asolanado y florido se pelea con un prospecto medicinal, oímos un altavoz desgranando nombres. Nos dirigimos hacia la voz, cual si fuéramos nosotros los llamados, para descubrir que un tropel de adolescentes acaba de salir del Instituto de Educación Secundaria para disfrutar su recreo. Me llama la atención que muchos de estos mozuelos lleven en una mano pan y en la otra una lata de paté; debe ser el “bocadillo”, imaginamos, que han dado a aquellos que durante la semana habitan la residencia estudiantil dando vida al pueblo. A Jesús, no obstante, más que el producto, le asombra el destino de la lata pues, invariablemente, todas concluyen por los suelos. Los más de los jóvenes optan por refugiarse en la cafetería del Parador de Sayago, un moderno hotel situado frente al centro educativo. Por cierto que este centro de secundaria recuerda en su nombre a José Luis Gutiérrez, el sacerdote a quien tantas páginas dedicó Arguedas destacando sus virtudes que contrastaban vivamente, según sus anticlericales vecinos, con la actitud de sus predecesores que no eran “representantes de Cristo sino de Satanás”.

En medio de la juvenil algarabía entramos en el pequeño cementerio de la localidad cuyo decoro recuerda que no hace tanto de la fiesta de difuntos. Nos pide amablemente una señora que al salir cerremos su puerta, pues ella no puede aguardar. Así lo hacemos y ya en el coche, tras haber caminado por las estrechas y tortuosas calles, descendemos hacia la larga que con el nombre de la Feria nos devuelve a la carretera de Bermillo y de allí, cruce de caminos, al nuestro.

Bibliografía

- Aceves, Joseph. "Reflexiones de un pionero", en Luis Díaz, Óscar Fernández y Pedro Tomé (coords.). *Lugares, tiempos, memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI*. León, Universidad de León-FAAEE-AACYL "Michael Kenny", 1991, pp. 65-73.
- Álvarez-Sanchís, Jesús y Gonzalo Ruiz-Zapatero. "España y los españoles hace dos mil años según el bachillerato franquista (periodo 1936-1953)", en *Iberia* 1, 1998, pp. 37-52.
- Arguedas, José María. *Las comunidades de España y del Perú*. Madrid, ICI-MAPA, 1987 [1968].
- Brandes, Stanley. "España como 'objeto' de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España", en Cátedra, María (ed.). *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid, Júcar, 1991, pp. 231-249.
- Castaño Blanco, José Manuel. *Conflictividad y violencia. La sociedad sayaguesa en la documentación de los siglos XVI al XIX*. Madrid, CSIC, 2001.
- Contreras, Jesús. "El lugar de José María Arguedas en la etnología de España y de los Andes", en Arguedas, José María. *Las comunidades de España y del Perú*, 1987, pp. 15-25.
- Costa, Joaquín. *Colectivismo agrario en España*. Zaragoza, Guara, 1983 [1898].
- . *Derecho consuetudinario y economía popular de España*. Zaragoza, Guara, 1981 [1902].
- Chevalier, François. *La formación de grandes dominios en México, tierra y sociedad en los siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1976 [1952].
- Del Pino, Fermín. "Arguedas en España o la condición mestiza de la antropología", en Maruja Martínez y Nelson Manrique (eds.). *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después*. Lima, DESCO-CEPES-SUR, 1995, pp. 23-57.
- Foster, George. "Report on an ethnological reconnaissance of Spain", en *American Anthropologist* LIII, 1951, pp. 311-325.
- . "The significance to anthropological studies of the places of origin of Spanish emigrants to the New World", en Tax, Sol (ed.). *Acculturation in the Americas*. Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists. Chicago, University of Chicago Press, 1952.

- . “Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, 1953, pp. 1-28.
- . *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*. Nueva York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1960. [En castellano desde 1962: *Cultura y Conquista: la herencia española de América*. Xalapa, Universidad Veracruzana.]
- . “Interpersonal relations in peasant society”, en *Human Organization* 19, 1960-1961, pp. 174-178.
- . “Peasant Society and the Image of Limited Good”. *American Anthropologist* 67(2), 1965, pp. 293-315.
- . “Recollections of Julio Caro Baroja and Julian Pitt Rivers”, en Honorio Velasco, (coord.). *La antropología como pasión y práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*. Madrid, CSIC, 2004.
- Murra, John. “José María Arguedas: dos imágenes”, en José María Arguedas. *Las comunidades de España y del Perú*, 1987, pp. 7-13.
- Pitt-Rivers, Julian. *People of the Sierra*. New York, Criterion Books, 1954.
- Kenny, Michael. “Patterns of Patronage in Spain”, en *Anthropological Quarterly* 33, 1960, pp. 14-22.
- . *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castille*. Nueva York, Harper, 1961
- Palerm, Ángel. “José María Arguedas (1911-1969)”, en *América Indígena* xxx, 1970, pp. 199-200.
- Silverman, Sydel. “Agricultural Organization, Social Structure and Values in Italy: Amoral Familism Reconsidered”, en *American Anthropologist* 70, 1968, pp. 1-20.
- Tomé, Pedro. “Una experiencia comparada de trabajo etnográfico entre España y México, o la ecología cultural revisitada”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 63-1, 2008, pp. 121-146 [Disponible en <http://digital.csic.es/handle/10261/9429>].
- Valls Montés, Rafael. *Historia y memoria escolar. Segunda República, Guerra Civil y dictadura franquista en las aulas*. Valencia, Universitat de València, 2009.
- Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.